

Presentación

Los artículos que presentamos en este número se ubican en temas que han recobrado centralidad en el debate antropológico: la caracterización de lo indígena, de los derechos indígenas y los movimientos sociales. Un asunto que subyace en todos los artículos es justamente la consideración de que el discurso también construye realidades en todas las implicaciones sociales de los estereotipos acerca de lo indígena, el género, lo étnico, lo mexicano, etcétera. A partir de ello se desarrollan discusiones en donde se involucran preocupaciones acerca de la libre determinación, los derechos culturales, políticos y genéricos de los grupos en cuestión. Como consecuencia, es notable en la mayoría de las contribuciones a este número, el sentido de urgencia por una política de reconocimiento y la necesidad ingente de asumir también la multiculturalidad en los hechos. Por tanto, en todos ellos se urge a una política de reconocimiento. El primer artículo, de la antropóloga Alicia M. Barabas, analiza la construcción del indio como bárbaro, vista como un proceso no terminado. Relaciona dicha construcción con la producción de la alteridad por parte del *indigenismo*. Su punto de partida es precisamente la constatación de que el imaginario sobre el bárbaro no ha desaparecido; es más, argumenta que hay una recreación de este imaginario en la ciudad de México y en otras ciudades, y esto responde a la cercanía espacial que han creado los indígenas, pobres urbanos y migrantes del campo a la ciudad. Esta imagen se forma de estereotipos como “moreno, sucio, feo, borracho, ignorante, de poca capacidad mental, poco trabajador, fácilmente burlable, supersticioso, de bajos instintos, ladrón y potencialmente violador”.

Bartolomé Clavero nos ofrece una detallada revisión de la presencia indígena en las constituciones americanas (incluyendo por comparación referencias a Estados Unidos y Canadá). Discute las diversas constituciones a la luz del concepto de ciudadanía y del estado de tutela y lo que llama la comparecencia indígena en las cartas magnas. Analiza los casos de Venezuela, Colombia, Guatemala, Argentina, México, Nicaragua, Panamá, Brasil, Bolivia, Perú, Paraguay y Ecuador. Afirma que si bien no puede decirse que la presencia indígena sea ignorada en las constituciones, es despreciada por un constitucionalismo que abreva de una “cultura de especialidad académica y también de autoridad social”. Sin embargo, en Ecuador —como una excepción—, tras haberse reconocido la pluriculturalidad y la multiétnicidad en 1996, se ha renovado la discusión en 1998 con atención especial a los derechos indígenas y se reconoce la pluralidad de culturas con “equidad e igualdad”. Resalta nuestro autor que en dicha constitución existe un título sobre “deberes y responsabilidades” que no figura en el idioma usual de las constituciones latinoamericanas, el castellano, sino en quichua *Ama quilla, ama llulla, ama shua* (no ser ocioso, no mentir no robar). Esto representa un signo relevante de reconocimiento. Añadiría que el tema asume una importancia mayor con los acontecimientos vividos en ese país durante 1999. Una segunda parte de su artículo nos documenta acerca de la posición indígena en el orden internacional, aquí la posibilidad de “acceso de la humanidad indígena a una posición digna” ha sido bloqueada por el ordenamiento entre estados antes que orden de derechos. Describe diversos instrumentos internacionales tales como el Convenio 169 (de la Organización Internacional del Trabajo) y la Convención de Derechos Civiles y Políticos de 1966

y se detiene en un proyecto reciente, la Declaración de Derechos de los Pueblos Indígenas, éste último contiene importantes avances, a saber, la definición de pueblo a partir no del Estado o de las Naciones Unidas sino “del colectivo interesado mismo”. En otra parte de la declaración se habla del consentimiento libre e informado para la determinación de su propia ciudadanía “conforme a sus costumbres y tradiciones”. Esto lleva al autor a compararla con otros instrumentos como el del Convenio sobre la Diversidad Biológica (Cumbre de la Tierra de Río, 1992) donde se habla de “la conservación *in situ* de los ecosistemas y hábitats naturales y el mantenimiento y la recuperación de poblaciones de especies en sus entornos naturales”. Aquí Clavero identifica el signo colonial que equipara a la humanidad indígena con la flora y fauna. Ya Barabas en su artículo al hacer referencia al “estado de naturaleza” como signo de barbarie, encuentra la misma postura en una diagramación departamental del Banco Mundial, que ubica a los pueblos tribales e indígenas dentro del área de estudios ecológicos y ambientales.

En la parte final de su artículo argumenta la necesidad de que los *pueblos* y no los *estados* por separado ni juntos como Naciones Unidas sean quienes tengan la palabra. “Y los idiomas de matriz europea tendrán que aprender expresiones nuevas para ellas y no refundirlo todo con comodín de indígena ni confundirlo con apelativos coloniales”. Y justamente en esta perspectiva de reconocimiento se encuentra otro de los trabajos, el de la antropóloga Laura R. Valladares de la Cruz, quien se ubica precisamente en el ámbito comunicativo y de la lengua para ubicar la construcción de la legitimidad de las reivindicaciones indias. Esta autora parte de una dimensión ritual y simbólica para analizar las acciones de protesta tales como marchas y mítines realizados en la ciudad de México por el movimiento indígena zapatista y otros actos realizados para conmemorar el quinto centenario. La propuesta analítica de Turner acerca de la *communitas* le sirve para argumentar que es precisamente en las marchas y los mítines donde “se construye un intenso espíritu comunitario, un sentimiento de gran solidaridad, igualdad y proximidad sociales”. El proyecto indio se manifiesta en la apropiación y resignificación de espacios cargados de simbolismo tales como los monumentos tanto de héroes nacionales como de líderes indígenas. Así, por ejemplo, reseña el evento de la llegada de los 1,111 zapatistas a la ciudad de México en septiembre de 1997, argumentando que en la disputa por la información, se acercó la diversidad étnica a la ciudad “con la finalidad de modificar ese referente lejano de pasado prehispánico glorioso de los mexicanos, sin vínculo con los indígenas pobres contemporáneos”. En este sentido, Valladares comparte los juicios planteados por los autores arriba reseñados; busca subvertir las representaciones sociales que sobre los indios se han construido; acabar con la visión estigmatizada de los indígenas como “vendedores ambulantes y marías vendiendo dulces, frutas y bordados, analfabetos y alcohólicos” por la del indio vivo, parte del campesinado pobre, que reivindica el reconocimiento constitucional de sus formas de autogobierno y un régimen de autonomía. El artículo concluye con un reconocimiento de que la lucha de los pueblos indígenas es central en cuanto a la importancia de las reivindicaciones económicas y políticas, sin embargo es central también la disputa por la verdad, la subversión de códigos y la profecía de lo nuevo.

El artículo de Gerardo Zúñiga, antropólogo, se ubica de igual manera en el tema de la dimensión discursiva en las luchas étnicas. Su trabajo se realiza a partir de una discusión con algunas tesis planteadas en el artículo “Esencialismo y autonomía: paradojas de las reivindicaciones indígenas” de María Teresa Sierra publicado en esta revista [*Alteridades* 1997, 7 (14)]. El principal argumento que retoma de dicho artículo es la afirmación de que existe una tendencia del movimiento indio a “construir una visión esencialista de la identidad étnica como un ente monolítico y cosificado de rituales, prácticas y creencias a las que se les ve como supervivencias de un pasado originario, incluso mítico, que justifican la delimitación de un nosotros”. La principal reserva planteada por el autor es que los procesos de producción identitaria y por lo tanto del discurso identitario indígena deben ser estudiados en el contexto de las luchas de las que forman parte. Por tanto —abunda— no

cabe la pretensión de determinar la veracidad de dicho discurso o determinar cuáles de los rasgos sustantivos enunciados corresponden a la realidad. Por ello propone la necesidad de “interrogarse acerca de las funciones específicas que tiene este discurso y estos recursos argumentativos, en el contexto de las luchas étnicas de las que son sólo una faceta.” Esto incluiría cuestionarse acerca de las condiciones particulares en que dichos discursos son producidos; acerca de los fines sociales a los que resultan funcionales; acerca de las condiciones particulares de interacción en que se producen y de sus funciones en la producción identitaria.

El punto de donde parte el autor es justamente el análisis del discurso de las organizaciones indígenas en torno a la cuestión del territorio. Pueblo, territorio y autonomía son tres nociones de primerísima importancia en el discurso de las organizaciones indígenas de América. El discurso recurre a la cultura, a la historia, a la tradición, describiendo valores y rasgos que se “presentan como comunes a todos los pueblos indígenas” y, efectivamente, añade Zúñiga, en muchos casos no se corresponde con los rasgos específicos de los pueblos indígenas que reclaman ser sus portadores. Su artículo se centra entonces en las demandas de los discursos: la noción de pueblo y el derecho a la libre determinación (también aludido en el trabajo de Clavero). Para él, la noción de pueblo va acompañada necesariamente del derecho a un territorio.

Al igual que Valladares, este autor plantea que los campos de comunicación se han convertido en un campo de batalla de gran importancia; y es así que los discursos “son armas eficaces en las batallas por la identidad”. Es decir, los discursos están al servicio de estrategias políticas o identitarias, esto es, en un contexto de conflicto. Otro punto coincidente con Barabas, Clavero y Valladares es el de la transformación de las representaciones acerca de lo indígena, de pasar del conocido estereotipo mencionado líneas arriba a representaciones más positivas. Concluye haciendo alusión a la importancia de la necesidad de las organizaciones indígenas de participar en los procesos de comunicación social, en donde se construyen a sí mismos como actores y construyen al otro, y con ello llegar al reconocimiento, “si no hay reconocimiento o definitivamente se opta por la negación del otro, entonces no habrá comunicación posible, y lo que estará siendo puesto en cuestión será la existencia misma. El temor frente a la violencia, a la desintegración, a la devastación estará entonces bien fundado.”

Un quinto artículo, el de la antropóloga Sandra Chávez Castillo analiza los conflictos entre los pueblos indígenas con la Iglesia católica. Su preocupación se inserta en el mismo tenor que la de los otros colaboradores, mostrar la persistencia de una visión etnocéntrica y discriminatoria hacia los pueblos indígenas del país. En este caso su discusión se ubica también en el problema del reconocimiento de los derechos culturales de los pueblos y la ausencia de las religiones indígenas en la legislación en materia religiosa. Su hipótesis central es que el detonador de los conflictos es “la aplicación de una política pastoral autoritaria e impositiva que intenta modificar, o en el menor de los casos, limitar las expresiones y prácticas de las religiones indígenas, limpiándolas de ‘paganismos’ para acercarlas cada vez más a la ortodoxia católica. Dicha política pastoral se ve reforzada y ‘legalizada’ por el uso y manejo de un marco legal, que en materia religiosa es favorable a los intereses y prácticas de la Iglesia católica. Ambos factores atentan contra los derechos de miles de indígenas en el país.” Como contraparte la autora documenta cómo en diversos foros nacionales los pueblos y comunidades indígenas exigen respeto y reconocimiento y la garantía de libertad de culto. La autora afirma que a pesar de los aires renovadores de lo que se conoce como la *nueva evangelización*, sigue conteniendo una contradicción esencial, a saber, por un lado pretende respetar los valores culturales de los pueblos que va a evangelizar, pero al mismo tiempo rechaza todo lo que está vinculado con las supersticiones. Estas premisas le sirven para elaborar una tipología de los conflictos delimitando tres áreas en torno a las cuales se estructuran los conflictos: 1) control y orientación del sentido de los rituales indígenas, 2) acceso y uso de los templos e Iglesias, así como de

objetos sagrados contenidos en ellos, 3) la acción evangelizadora de la Iglesia católica. Cada una de estas áreas es ejemplificada etnográficamente. Concluye reconociendo que muchos conflictos si bien aparecen como religiosos en el fondo expresan problemas relacionados con el ámbito del poder y del reconocimiento político, con un reclamo de autonomía y jurisdicción sobre su territorio y asuntos internos.

También dentro del tema de la identidad y el discurso se ubica el trabajo de la antropóloga Marcela Coronado, quien, teniendo como marco una organización como la Coalición Obrera Campesina Estudiantil del Istmo (COCEI), analiza en el discurso las distinciones identitarias entre los pueblos zapotecas de la región, plantea que estos apodos gentilicios tienen lugar no sólo en el plano lingüístico sino en “supuestas atribuciones estereotipadas de actitudes, modos de hablar, moverse, gestos, ademanes y estilos de vida”. La autora plantea que una función del apodo gentilicio es ubicar o reubicar constantemente las relaciones de un pueblo con los otros. En dichas interacciones se expresan relaciones de poder que se manifiestan desde la broma hasta el insulto. La autora agrupa los apodos en dos grandes clases, aquellos apodos gentilicios que se refieren a hechos históricos concretos y aquéllos que se refieren a supuestas atribuciones de las personalidades de los pueblos. En el primer grupo ubica por ejemplo el caso de “tehuano”, “tehuano traidor”, que remite a un hecho histórico particular, cuando los soldados franceses fueron acogidos en Tehuantepec durante la invasión francesa de 1886, mientras los otros pueblos zapotecos no los aceptaron y lucharon contra ellos. Sin embargo, agrega, el apodo gentilicio de tehuano traidor opaca la evidencia histórica de que la primera gran rebelión en el Istmo contra la dominación española se dio en Tehuantepec en el siglo XVII. Así, simbólicamente, Tehuantepec ha sido considerada como sede de la dominación, en tanto que Juchitán es reconocida como sede de la rebelión. El estereotipo teco (juchiteco) tiende a referirse a la osadía, al valor y a la rebeldía. En este sentido las adjetivaciones positivas referentes a la tradición y su conservación y defensa están asociadas a los tecos y los tehuanos, en ello se llevaría a cabo la disputa por lo “auténticamente zapoteca”, atravesada también por las relaciones de dominación. Es precisamente el estereotipo juchiteco el que ha logrado potenciarse, politizarse y con ello politizar la etnicidad zapoteca. “Es decir, así como lo zapoteca hoy no puede concebirse sin una determinada relación con la tierra, sin cierta organización familiar, sin ciertos modos de ser, de hablar y de vivir, que son cuestionados, negados y despreciados por la dominación, tampoco puede omitirse en lo zapoteco la referencia de la COCEI, que sintetiza la lucha por ser y seguir siendo sin dejar de ser zapotecas, con lo que logra potenciar así la fuerza étnica de lo zapoteca a partir de lo juchiteco”

La antropóloga Cristina Oehmichen analiza la participación de mujeres mazahuas migrantes en procesos de elección política en su lugar de origen en el estado de México, la perspectiva de género y una visión crítica de las concepciones sobre identidad colectiva le sirven de punto de partida. Para ella no hay identidades femeninas colectivas *a priori* como tampoco hay “identidades masculinas”, “identidades proletarias” o “identidades étnicas” *a priori*. Sin embargo, añade, hay momentos históricos, relacionales y situacionales donde es posible referirse a identidades colectivas de género, como sería el caso de las mujeres zapatistas. Su trabajo muestra el conflicto vivido en torno a las pertenencias étnicas por parte de un conjunto de lideresas, entre ellas una quien decide postular su candidatura a la elección de delegado de su pueblo. El hecho de ser migrante fue objeto de polémica y de exclusión “ya no son de aquí, ya no viven en el pueblo”. Esta lideresa tuvo que enfatizar su pertenencia étnica, usar el traje tradicional de la mujer mazahua, debió mostrar que hablaba y entendía la lengua mazahua. Por otro lado en el proceso se fue constituyendo un campo de confrontación de los estereotipos de lo femenino: “ya estuvo bueno de que los hombres piensen que sólo servimos para tener hijos”. Una vez ganado el cargo los estereotipos continuaron activándose, ella y su cónyuge fueron víctimas del estigma social: “A él por no ser lo ‘suficientemente hombre’ y no controlar a su mujer: a los de su comitiva, por dejarse ‘mangonear’ por una mujer, y a ella, la De-

legada, por ser una mujer pública”. La autora concluye afirmando —coincidiendo con las discusiones planteadas arriba por otros autores— que son los actores sociales los que se relacionan y luchan por la imposición de los significados y las identidades “legítimas” en el mercado de bienes simbólicos, incluyendo a las categorías “mujer”, “hombre”, “proletario”, “indígena”, con todo y sus atributos.

Jorge Luis Cruz Burguete y Gabriela Robledo Hernández analizan el proceso de migración a dos ciudades de la frontera sur: Comitán y Las Margaritas en Chiapas. Los autores plantean que se ha dado una “reindianización” del espacio urbano, donde se expresa un esfuerzo de recomposición de la comunidad indígena fuera de su territorio. Los procesos de migración a las “nuevas ciudades” se deben a diversos procesos, fracturas de comunidades y expulsiones de familias debido a conflictos políticos, económicos o religiosos o a una mezcla de ellos. Estas migraciones se han acentuado a partir del levantamiento zapatista. En la región coexisten los tzeltales, comunidades tojolabales, chujes, cakchikeles, jocaltecos, choles y zoques, además de mestizos provenientes de Veracruz, Oaxaca, Tabasco y el Distrito Federal y de guatemaltecos hablantes de lenguas nativas con variaciones dialectales del maya, que se asientan en los campamentos de refugiados. Concluye reseñando los graves problemas que se están presentando en la región con el crecimiento explosivo y desorganizado de las nuevas ciudades que no satisfacen las demandas de servicios mínimos ni de empleo, a lo que se debe sumar la presencia del ejército.

En su artículo, el antropólogo Matthew C. Gutmann analiza algunas manifestaciones recientes de sentimientos nacionalistas en una colonia popular. Su punto de partida incluye examinar cuestiones culturales relacionadas con la soberanía nacional y el proceso de globalización. Su trabajo se sitúa en el gran marco desde donde parten los otros autores, a saber, la formación de identidades y relaciones nacionales y de clase en México. Las percepciones sobre las consecuencias del Tratado de Libre Comercio (TLC), visto también como un emblema de las relaciones contemporáneas entre los Estados Unidos y México le sirven para mostrar la frustración y descontento entre los pobres urbanos de México, y para examinar “cómo y por qué estas demostraciones y sentimientos de la cultura política popular son simultáneamente apasionados, y sin embargo están adormecidos en todos, excepto en los momentos históricos excepcionales.” El artículo detalla cómo la defensa de una concepción de soberanía nacional mexicana se ha vuelto una preocupación central de los pobres, ya que sienten que los ricos han privilegiado sus intereses antes que los de la nación. Esto le sirve para argumentar que el análisis de los movimientos sociales ha descuidado las cuestiones internacionales y globales. Los sentimientos “antiyanquis” manifestados en los testimonios ilustran el desencanto acerca de las relaciones entre México y EE.UU. y el mismo futuro del país.

Por su parte, Éric Léonard y Horacio Mackinlay revisan procesos locales de organización colectiva relacionados con la desincorporación de la empresa paraestatal Tabacos Mexicanos, S.A. de C.V. (Tabamex) en el estado de Veracruz. Examinan con minuciosidad y desde una perspectiva comparativa las características de las dos organizaciones de tabacaleros más importantes del estado. Estudian con profundidad la formación de Tabamex en ese estado y sus diversos desempeños.

La comparación realizada le permite afirmar que las dos organizaciones tienen características muy diferentes. La ARIC de Platón Sánchez, una organización de productores, reviste singularidades que la alejan de un modelo de organización democrático. En su seno se muestran procesos de caciquismo y de un manejo discrecional de recursos. Se involucra además el manejo de la ARIC como plataforma electoral. En el caso de la segunda organización la “Unión de Ejidos Primitivo R. Valencia de San Andrés Tuxtla” (UEPRV) se perfila un modelo muy distinto, el cual ha asumido las funciones que antes tenía la paraestatal. El autor reseña tres puntos importantes que complicarían su desempeño como una organización exitosa: hay indicios de concentración de recursos por parte de los líderes, una escasa rotación de puestos, y se encuentra alineada políticamente con el partido oficial.

Mackinlay y Léonard concluyen que es necesaria “la validación de un sistema de normas que sancione los comportamientos oportunistas y los desvíos del capital colectivo [y esto] depende de la capacidad de la UEPRV de establecer modalidades de uso de este bien, que resulten en un aprovechamiento mayor para las comunidades ejidales que el que deriva de su apropiación individual e ilegal.”

Finalmente, en otros temas, Leticia Durand reflexiona sobre la etnoecología desde una perspectiva crítica. La etnoecología se encuentra fuertemente influenciada por el romanticismo en la antropología y ello ha permitido construir ideas centrales en su práctica que “al no situarse en conflicto, al no problematizar lo tradicional, lo subjetivo y lo particular, en su coexistencia con lo moderno, lo racional y lo universal, toman el riesgo de colocarse en el idealismo; simplificando muchas veces la visión tanto del conocimiento tradicional sobre la naturaleza, como la situación de las comunidades tradicionales frente al empuje de la modernidad”. Entonces es necesario dejar de lado la “exaltación de las virtudes ecológicas de los pueblos tradicionales” y en todo caso analizar la prioridad que se le otorga a la naturaleza y a la relación con ella ante otro tipo de valores. Justamente la discusión planteada por Durand nos ubica en las concepciones analizadas por Alicia Barabas, entre otras, acerca de lo indígena, lo bárbaro y su relación con la naturaleza. En este sentido véase su mención acerca del lugar que ocupan las poblaciones indígenas en las concepciones de organismos internacionales tales como el Banco Mundial.

Margarita Zárate Vidal